54e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 36 9 SEPTEMBRE 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A quelles conditions pourrait-on 1° admettre aux sacrements pendant leur vie, et 2° enterrer religieusement des personnes divorcées, suivant qu'elles ont demandé ou subi le divorce, et qu'elles n'ont pas ou ont contracté une seconde union civile ?

R. — L'Eglise désire ardemment et poursuit toujours avec un inlassable zèle le salut de tous ses enfants. Dans ce but, elle met à leur disposition tous les moyens dont elle dispose, notamment les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie qui rendent ou accroissent la vie surnaturelle. Toutefois elle a aussi le devoir de veiller à la garde des choses sacrées pour en empêcher la profanation. Elle refuse donc ses sacrements à ceux qui n'en sont pas dignes.

Parmi les indignes, il faut compter ceux qui se sont rendus pécheurs publics par un attentat au lien sacré et indissoluble du mariage chrétien. Les divorcés peuvent être de ce nombre ou n'en être pas, selon qu'ils sont coupables ou victimes du divorce. Nous allons examiner leur cas.

* *

Auparavant, demandons-nous *s'il est permis de demander le divorce ?* Nous répondons : Oui, mais très rarement.

Oui, s'il ne s'agit, bien entendu, que de rompre le mariage civil qui n'est pas un sacrement, pour profiter des avantages matériels que peut donner le divorce légal. L'*Ami* s'en est longuement expliqué en 1926, p. 241 et suiv.

Mais *très rarement,* dans des cas exceptionnels ; car le divorce, même seulement civil, entraine pour le foyer dissous des conséquences parfois désastreuses. Il expose les conjoints à contracter une nouvelle union, cette fois injurieuse pour le lien sacré qui demeure, purement civile. Il désorganise et désunit la famille en séparant les enfants d'avec leurs parents. Aussi l'Eglise déconseille le divorce. Elle n'en tolère la demande que pour des motifs exceptionnellement graves, quand il s'avère comme la dernière ressource du fidèle pour la défense de ses plus graves intérêts. C'est pourquoi, pour déposer pareille demande sans péché, il faut, — par prudence, car on est mauvais juge en sa propre cause, et pour éviter un scandale public, — avoir auparavant pris le conseil de l'Ordinaire.

* *

Ceci posé, quelle est la conduite à tenir à l'égard des divorcés ? Nous distinguerons.

A) Le divorce a été demandé sans l'autorisation de l'Eglise et obtenu.

1. Si, après le divorce, le fidèle conscient et respectueux à l'égard du lien sacré qui demeure indissoluble, se contente de vivre seul, sans rechercher un nouveau conjoint avec lequel il contracterait une union civile, il n'encourt pas les rigueurs de l'Eglise. Il peut être admis aux sacrements, et s'il vient à mourir, être honoré de la sépulture religieuse, à certaines conditions toutefois.

A certaines conditions, disons-nous ; car la demande de divorce, pour des raisons insuffisantes, de son propre chef, sans l'autorisation préalable de l'Ordinaire, constitue objectivement un péché grave d'imprudence et de désobéissance. Elle y ajoute un scandale public, car les procès en divorce sont l'occasion de médisances, et surtout un mauvais exemple. Du péché, il faut obtenir le pardon ; du scandale, il faut faire réparation.

Le pardon s'obtient de ce péché comme de tout autre, par une sincère contrition qui valide l'absolution prononcée par le prêtre au tribunal de la pénitence. Le confesseur connaît alors sa ligne de conduite. Il arrivera parfois que le pénitent ignorant de son devoir, par conscience erronée, n'aura pas contracté une grave responsabilité devant Dieu. La fréquence du divorce et l'enseignement laïque ont créé dans les esprits de nos contemporains un état de conscience faux qui en excusera beaucoup de péché grave subjectivement.

Le scandale se répare par des moyens appropriés, variables avec les circonstances, et à apprécier sur place. Parfois, ce sont les Statuts diocésains qui imposent aux demandeurs du divorce une rétractation par écrit : il faut alors s'y conformer. Parfois la déclaration de regret faite à quelques personnes sera jugée suffisante. Parfois le temps s'en est chargé en étendant le voile de l'oubli sur un acte qui remonte à un lointain passé. Bref, il y a toujours lieu de faire réparation du scandale.

Il est de notre devoir de rechercher ce genre de divorcés et de les ramener aux sacrements. Car s'il existe une fausse conscience touchant la légi-

timité de la demande de divorce, il en existe une pareillement touchant la possibilité de s'approcher des sacrements. Combien pensent que les divorcés, sans distinction, ne peuvent plus s'approcher de la sainte Table ! A nous de faire la lumière dans un cas comme dans l'autre.

Enfin, dans les cas douteux, spécialement pour accorder la sépulture ecclésiastique, le curé aura toujours la ressource, et fera bien en toute hypothèse, de consulter l'Ordinaire, tant pour se mettre personnellement à l'abri des critiques, que pour ne point gêner la conduite de ses confrères en pareille occurrence, soit par sa sévérité, soit par son excessive indulgence.

2. Au contraire, si, après le divorce obtenu, le fidèle *songe à une nouvelle union civile,* il ne peut être admis aux sacrements. Sans doute, il pourra bien s'agenouiller au confessionnal, dont l'entrée n'est fermée à personne. Mais quant à y recevoir l'absolution, c'est autre chose. Le confesseur lui ferait les monitions nécessaires pour l'amener à abandonner son projet, et à se repentir comme précédemment. Faute de quoi, il lui refuserait l'absolution.

Remarié civilement, le fidèle divorcé est manifestement un pécheur public auquel il faut refuser les sacrements et la sépulture ecclésiastique, le cas échéant, en vertu des canons 855 § 1, et 1240 § 2. Et il en sera ainsi tant que durera l'union coupable des pseudo-conjoints.

Triste situation ! Peut-elle cependant cesser ? A quelles conditions ?

Le pasteur zélé, à l'exemple de son divin Maître, ira à la recherche de ces brebis égarées, et tentera tout le possible pour les ramener au bercail. N'aime-t-on pas davantage ceux qui sont cause de nos plus grandes souffrances ? Parmi ces égarés, il y en a plus d'un en faveur de qui l'on pourrait, humainement parlant, plaider les circonstances atténuantes ; c'est parfois la misère qui a été cause de ces déplorables unions. La bonté miséricordieuse à leur égard peut exercer sur eux un ascendant qui les amène un jour à résipiscence.

L'Eglise qui gémit sur leur sort ne leur interdit pas tout contact avec les fidèles. Elle ne les exclut pas de ses assemblées comme des pestiférés. Qu'ils viennent assister aux offices, à la messe, aux vêpres, ils y sont bien accueillis. On leur adressera comme à tous les invitations à venir aux exercices d'un triduum, d'une retraite, d'une mission. Ne rompons point toute relation avec eux, et méprisons le scandale des faibles, s'il devait avoir lieu. Notre-Seigneur est descendu dans la maison des pécheurs pour les convertir. Leur conversion motivera et règlera les relations du pasteur avec ses ouailles en situation irrégulière.

La condescendance et la pitié charitable du pasteur ne lui fera pas cependant transgresser les lois de l'Eglise. Les divorcés remariés sont des pécheurs publics auxquels il faut, s'ils se présentent à la sainte Table, refuser la sainte communion. Frappés d'une infamie de droit, ils doivent pareillement être exclus de certaines fonctions ecclésiastiques, comme d'être parrains au baptême et à la confirmation. Dans les œuvres, ils ne seront pas admis à exercer quelque charge qui confère l'honneur de la préséance. — Ces rigueurs pourtant seront toujours appliquées avec les ménagements que requièrent la politesse et la charité. Gardons-nous de blesser ceux dont nous pouvons toujours espérer la conversion, et n'éteignons pas la mèche qui fume encore.

L'heure favorable tardera souvent jusqu'*à la mort*. Le pasteur se présentera donc au seuil du ménage irrégulier pour tenter la dernière chance de salut. En face de la mort qui va le mettre dans son éternité, le moribond prend plus exactement conscience de sa responsabilité. La crainte du jugement, et aussi la grâce qui lui est départie encore à cette heure, lui donnent le courage d'accomplir les sacrifices qui s'imposent. Le prêtre profitera de ces dispositions pour parler clair. Pour pouvoir donner les sacrements et la sépulture chrétienne, il doit exiger deux choses : la séparation et la réparation du scandale.

La séparation des conjoints concubinaires est le moyen qui arrange le mieux les choses et met fin au scandale, à condition cependant qu'elle soit réelle, et non fictive. Mais elle n'est pas toujours possible, malheureusement. Que faire alors ?

A l'impossible nul n'est tenu, sans doute. Le malade ne peut évidemment quitter son domicile où son conjoint irrégulier s'obstine à demeurer. En ce cas, il doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour désavouer publiquement son passé de scandale. Le prêtre lui demandera une rétractation formelle devant deux témoins, avec la promesse de régulariser sa situation dès qu'il le pourra.

Enfin, si même cette rétractation était impossible à demander devant deux témoins, par exemple, pour éviter une diffamation, le prêtre l'exigerait dans le secret, afin de pouvoir absoudre. Mais alors il ne pourrait donner publiquement le saint viatique.

La sépulture religieuse ne peut être accordée qu'après réparation publique suffisante du scandale. C'est pourquoi, malgré la rétractation faite en secret, elle doit être refusée, puisque le scandale demeure.

La situation irrégulière des faux époux est parfois inconnue dans le lieu de leur résidence. Le prêtre, seul mis au courant, pourrait alors accorder la sépulture religieuse, puisque le scandale n'existe pas réellement. Qu'il prenne garde à exiger cependant, sinon devant deux témoins discrets, du moins par écrit, la rétractation nécessaire, qu'il produirait en public s'il en était besoin dans l'avenir.

Le cas le plus douloureux se présente lorsque le foyer illégitime est peuplé d'enfants ignorant la situation irrégulière de leurs parents. La séparation n'est pas possible en raison du dommage très grave qu'elle entraînerait pour eux. Ils se-

raient, par exemple, privés des secours nécessaires à leur enfance et plongés dans la misère. Et pourtant l'un des conjoints implore de rentrer en grâce avec Dieu. Pour l'admettre aux sacrements, il faudrait d'abord obtenir le regret du passé, la promesse ensuite qu'à l'avenir il vivra avec son conjoint comme frère et sœur, et que dès qu'il le pourra, il rendra effective la séparation impossible pour l'heure. Bien entendu, pour éviter toute explication qui serait plus dommageable que profitable, le conjoint pénitent serait admis à la communion en secret. C'est chose facile.

B) Le divorcé n'a pas demandé, mais a subi le divorce, — ou l'a demandé avec l'autorisation de l'Eglise.

Le divorcé n'est plus un coupable, mais une victime. Or toute victime est digne de pitié et doit être traitée avec justice. Rien ne s'oppose à ce qu'il soit reçu aux sacrements. Toutefois, pour lui, comme pour tout fidèle, les conditions ordinaires de l'état de grâce sont requises pour s'approcher dignement de la sainte Table. Dans son cœur, il doit donc pardonner et être prêt à reprendre, si possible, la vie commune avec son conjoint déserteur du foyer conjugal. Des sentiments contraires de haine, de vengeance, rendraient sa communion sacrilège. Le confesseur n'insistera pas trop sur la perspective de la reprise éventuelle de vie commune, pour ne pas mettre en émoi la sensibilité qui risquerait de troubler le jugement du pénitent.

Est-il besoin de noter que le divorcé ayant subi le divorce serait à traiter tout autrement, s'il avait été cause, par sa mauvaise conduite, de l'instance en divorce introduite contre lui par son conjoint exaspéré? Il serait un coupable scandaleux. Son devoir serait clair : amender sa vie et s'ingénier à refaire le foyer brisé. Celui du confesseur ne le serait pas moins au for interne et au for externe : le tenir éloigné des sacrements tant qu'il n'aurait pas donné des signes suffisants et publics de repentir capables de réparer le scandale causé dans le passé.

Q. — Je suis en quête d'une définition *essentielle* de la danse. Qui me dira où je puis la trouver ?
Que faut-il penser de la danse et du bal ?

R. — Vous n'avez pas encore trouvé une définition de la danse, qui vous plaise. C'est peut-être que vous êtes un peu trop difficile. Vous voudriez voir insérée dans la définition elle-même la note de sa moralité. C'est cette exigence qui empêche de vous donner satisfaction. Car les philosophes enseignent qu'une bonne définition se contente d'exprimer le genre et la différence spécifique. Ainsi l'homme se définit : un animal raisonnable. Et vous chercheriez en vain parmi toutes les espèces d'animaux un autre qui vérifie cette simple définition. L'homme est donc bien défini.

Sans doute, on peut être plus explicite, et faire entrer dans la définition d'une chose toutes ses propriétés, par exemple, qualités ou défauts. C'est alors une définition descriptive qui risque de varier au gré de ceux qui la font. Parfois, il faut bien s'en contenter, quand on ignore encore la nature de la chose qu'on essaie de définir.

Quoi qu'il en soit, sans nous attarder à copier les divers dictionnaires que nous pourrions consulter, voici une définition de la danse retenue par les moralistes qui ont disserté à son sujet. « La danse, écrit F. d'Udine, est la traduction, par des gestes mesurés, des sentiments et des passions humaines ; c'est la mise en valeur de la beauté physique par des attitudes et des mouvements rythmés ; c'est l'agencement d'évolutions collectives en figures décoratives et harmonieuses. »

La danse est donc un art qui tend à l'expression du beau, à sa manière et avec les moyens dont il dispose. La beauté des sentiments qui nous animent, la beauté de notre corps, sont par elle, à sa manière, par des gestes et des attitudes diverses, mises en valeur.

Or, un art n'a rien de mauvais en soi. Pas plus que la sculpture, la musique, la peinture, la danse n'est, en elle-même, répréhensible. Mais tout dépend du but auquel on la fait servir, de l'objet auquel on l'applique. Si elle s'applique à traduire des sentiments répréhensibles, comme ceux de la luxure, alors elle devient mauvaise, abominablement mauvaise, comme telle danse qui dans ses gestes rythmés, s'applique à reproduire les attitudes de l'acte sexuel, pour en provoquer le désir chez les exécutants et les spectateurs. Mais alors nous descendons dans le domaine des diverses espèces de danse.

Il faut donc distinguer avec soin la *danse en général*, qui en elle-même est indifférente, et les diverses *espèces de danses*, dont les unes sont honnêtes et les autres malhonnêtes. La danse ne devient mauvaise *in concreto* que dans la mesure où elle se met au service des passions mauvaises.

Cette distinction est importante, et c'est faute de l'avoir faite que des prédicateurs, des confesseurs ont donné un enseignement ou des réponses fort mal interprétées ensuite par leurs auditeurs. « La danse est permise, dit-on, puisque M. le Curé l'a dit en chaire. Et pourtant il ne souffre pas que les jeunes filles de la Congrégation aillent danser. » M. le Curé avait dit, en effet, que la danse en elle-même était permise, et il défendait d'aller au bal où l'on exécute certaines danses très peu morales. Il avait fait une distinction dont ses auditeurs n'avaient pas noté la précision. C'est donc à tort qu'ils criaient à l'intransigeance, au scandale, à la duplicité de leur curé. Méfions-nous, et soyons très précis en parlant sur la danse.

Bref, il y a donc des danses bonnes, c'est-à-dire honnêtes, et des danses mauvaises, malhonnêtes, immorales.

1° *Il y a des danses honnêtes.* La Bible, par exemple, mentionne, sans leur infliger aucun reproche, les danses auxquelles se livraient les femmes et les jeunes filles d'Israël, aux jours de liesse et de solennité. La fille de Jephté va au-devant de

son père en exécutant avec ses compagnes des évolutions chorégraphiques. C'est par des danses retentissantes que les femmes d'Israël célèbrent la victoire de David sur Goliath. Et David lui-même danse devant l'Arche d'alliance. Il est vrai que ces danses étaient plutôt des manifestations de piété et de patriotisme, que des réjouissances mondaines. Et elles étaient réglées au moins par la coutume s'inspirant de la décence imposée par la Loi. Les chœurs exécutés par les jeunes filles étaient distincts de ceux des jeunes gens. Quoi qu'il en soit, la danse et des danses étaient en honneur en Israël, qui n'avaient rien de répréhensible. Sur nos scènes de patronages, les jeunes filles exécutent parfois, devant de très prudes spectateurs pourtant, des ballets qui n'ont rien que de gracieux pour l'œil.

2° Ce sont là, dans le cycle des danses, celles d'extrême droite. Rien n'y offense la morale, car elles sont d'une tenue correcte et d'une décence parfaite. Mais il y a celles d'extrême gauche, qui ne ressemblent pas à celles des filles d'Israël et s'inspirent d'autres sentiments que ceux de la piété ou du patriotisme, bien qu'elles soient instituées, hélas ! en certaines paroisses à l'occasion de la Communion solennelle des enfants, d'un mariage, ou de la fête nationale de sainte Jeanne d Arc. On les désigne généralement sous le nom de « danses modernes. » Comme si ce qui est moderne avait la spécialité d'être offensant pour la morale antique, pour la morale tout court, car la morale n'est ni antique, ni moderne : elle est éternelle. Hélas ! triste signe des temps : les danses reflètent la mentalité, la moralité de notre contemporaine humanité. Danses modernes, que l'Eglise a condamnées à bon escient, et qu'un chrétien ne peut se permettre d'exécuter parce que, d'un caractère lascif et dépravé, elles sont pour la morale chrétienne, qui commande la pudeur et le respect, une très grave offense. Tels sont les tangos et tous leurs succédanés, qui sont la glorification de l'animal et de ses bas instincts de luxure. Ceux qui n'y voient rien sont des aveugles qui ne veulent pas voir. N'insistons pas.

3° Entre l'extrême droite et l'extrême gauche viennent se ranger toutes les autres danses, plus ou moins dangereuses, partant plus ou moins tolérables, à l'égard desquelles s'impose une sagace circonspection. On les danse dans les bals de société, de famille, de charité, dans les bals qui se respectent, et non dans ces lieux où l'on se livre sans vergogne à l'appel des sens. Attention ! car le pavillon ne couvre pas toujours une marchandise régulière, et la contrebande se pratique en cachette.

Pour les juger, il faut considérer le danger qu'elles occasionnent pour les danseurs et pour les autres.

a) Pour les danseurs eux mêmes, elles sont interdites dans la mesure où elles sont pour eux personnellement une occasion de péché, prochaine ou éloignée. Il faut appliquer alors les principes de la théologie morale relatifs au danger et à l'occasion du péché. Telle danse inoffensive pour une personne mariée peut être dangereuse pour la jeune fille ou le jeune homme qui y trouvent l'occasion de mauvais désirs, de voluptueuses sensations, de propos indécents. Il y a des danses qui sont occasion de péché pour tous ou presque tous ; il y en a qui ne le sont que pour certaines personnes. Les premières doivent être interdites d'une manière absolue : les secondes ne le seront que selon les cas, accidentellement. Dans l'obligation de danser, si elle se présentait, le sujet devrait prendre les précautions qui s'imposent en face du danger.

b) Pour les autres personnes également, il faut considérer le mal qui peut leur en advenir. La charité impose au chrétien cette préoccupation à l'égard de son prochain. Un danseur qui n'aurait rien à craindre de la danse à exécuter doit s'abstenir d'inviter un partenaire qui en serait spirituellement incommodé.

C'est ici qu'on peut se demander ce qui rend dangereuses pour la vertu et l'innnocence les danses honnêtes en elles-mêmes. Les conditions subjectives qui affectent les danseurs — et par danseurs, il faut entendre non seulement ceux qui exécutent une danse, mais les spectateurs qui trouvent leur plaisir à regarder, en un mot, les habitués du bal, — sont certainement à mettre au premier rang : leur sensibilité, leur tempérament, leurs dispositions actuelles. Puis viennent les circonstances extérieures de temps, de personnes, de lieux, de choses. Sur ces dernières, il convient de s'arrêter.

Le lieu habituel des danses est le bal. En raison du public qu'il reçoit, des compagnies qui le fréquentent, il offre incontestablement de graves dangers. Le temps où il est ouvert et le plus fréquenté, c'est la nuit, qui favorise le mal. Les toilettes portées par les danseuses sont trop souvent une offense à la pudeur. Le vacarme, la musique, la boisson qui en sont l'ordinaire accompagnement contribuent à exciter les passions. N'insistons pas. Le bal est un lieu où la vertu n'a rien à gagner, mais beaucoup à craindre. Combien sortent du bal meilleurs qu'ils n'y sont entrés ? Alors, il n'est pas à recommander, mais à déconseiller. Les pasteurs savent fort bien, par expérience, que leurs ouailles désertent la piété dans la mesure où elles fréquentent le bal. La conclusion s'impose claire : il faut écarter les fidèles de la fréquentation du bal. « Je vous parle des bals, disait S. François de Sales à Philothée, comme les médecins parlent des champignons ; les meilleurs n'en valent rien, disent-ils ; et je vous dis que les meilleurs bals ne sont guère bons. » Que dirait le bon saint s'il vivait de nos jours ?

Q. — Me permettrez-vous de vous donner un avis ? Défiez-vous de ce « prétendu *ordre nouveau* » qui semble surtout donner à l'ouvrier plus de francs dépréciés que de francs à valeur stable. A côté de ceux qui ne gagnent rien à l'ordre nouveau, il y a l'armée

de ceux qui perdent le fruit des labeurs acquis et qui finissent par croire qu'ils ont eu tort de ne pas glisser tout leur travail dans le verre aux apéros

Sans doute une catastrophe générale peut bien amener quelques avantages dans des cas isolés : cela ne justifie pas les auteurs du mauvais coup, et vous devez croire que les loisirs créés pour des gens que le travail n'accablait pas, ne les conduisent pas habituellement dans des maisons de retraite (en supposant même que *Sept* n'invente pas).

Je reproche à beaucoup de doctrinaires du travail de ne rien savoir de l'ouvrier, et de n'avoir jamais fait une heure de son travail.

Nous devrions postuler une politique sociale faite par des « administrateurs » et non par des forains. Peut-être pourrait-on trouver des remèdes à des insuffisances de moyens, dans quelques cas, sans soulever les appétits de gens qui ont assez et souvent plus qu'ils ne gagnent effectivement, au grand dommage de ceux qui doivent mourir de désespoir parce qu'on leur impose la ruine comme contre-partie.

Et qu'on nous laisse enfin tranquilles avec l'égoïsme des patrons. Tous les hommes et toutes les classes furent égoïstes, le sont encore et le seront toujours, nous comme les autres. Une législation éclairée a pour but, non de changer l'espèce, mais de rendre la vie supportable au sein de ce jeu des égoïsmes. Autre chose est de prêcher, autre chose de légiférer.

R. — Nous avons reproduit cette lettre tout au long, parce que l'état d'esprit qu'elle dénote n'est point particulier à son signataire.

Nous ferons remarquer tout d'abord que, si la formule « *ordre nouveau* » est équivoque, nous ne l'avons jamais reprise, pour notre compte, — et nos lecteurs le savent de reste, — qu'au sens où le cardinal Verdier le fit lui-même, et après lui tout l'épiscopat français, à une heure particulièrement grave, portant sur la responsabilité *de tous* dans les misères du moment un jugement qui restera définitif. Notre correspondant le redit d'ailleurs, et il nous plaît de souligner cet accord. Il y ajoute que nous sommes tous égoïstes et le demeurerons toujours : hélas ! Nous ne lui ferons pas l'injure gratuite de supposer que cette constatation soit à ses yeux une dispense de tout effort de redressement. C'est même parce que l'égoïsme exercera son empire parmi les hommes jusqu'à la fin des temps, qu'il nous faudra aussi, jusqu'à la fin des temps, peiner et batailler, opposant, aux forces de dissolution qui divisent les hommes, un effort courageux en vue de l'instauration d'une société plus juste et plus fraternelle. Là-dessus non plus il n'est pas possible que nous différions de sentiment.

Peut-être après cela serait-il superflu de répéter que nous n'avons jamais entendu nous solidariser d'aucune manière avec les partis actuellement au pouvoir. Nous le redisions en notre dernière Chronique : nous tenons d'autant plus à nous élever contre l'esprit et les modalités des transformations qui s'opèrent que nous n'y sommes pas hostiles par principe (*Ami* du 15 juillet, p. 443). Si l'on veut davantage de précisions, on en trouvera dans la première partie de cette même Chronique, où nous avons essayé de confronter les raisons de craindre et celles d'espérer ; avions-nous tort de faire nôtre le jugement, si pondéré d'ailleurs, de ceux qui ont reçu de Dieu mission pour nous conduire ? Si cela ne suffit pas encore, qu'on prenne donc la peine de lire l'ouvrage si remarquable de *clairvoyance*, de *mesure* et de *sagesse* auquel Daniel-Rops a donné pour titre : *Ce qui meurt et ce qui naît*. L'auteur ne se fait pas des masses laborieuses une conception idyllique. Il ne craint pas de reprendre à son compte un mot terrible de Proudhon : « C'est pour moi un aphorisme d'économie que la classe la plus pauvre est, par cela même qu'elle est la plus pauvre, la plus ingrate, la plus envieuse, la plus immorale et la plus lâche. » « Ce jugement, ajoute Daniel-Rops, paraît atroce ; il est vrai. » Et il sait bien quels sont les risques de l'aventure dans laquelle nous sommes engagés, encore qu'il se refuse à désespérer de nous voir obéir plus cordialement au grand précepte de l'amour fraternel.

« Nous assistons, actuellement, à la faillite de la société de l'inégalité, parce qu'elle contenait trop d'injustice. Et nous courons le risque que, sur ses ruines, s'engloutissent des valeurs qui, elles, n'avaient pas mérité de périr, qu'on en vienne à confondre la légitime égalité de base de tous les hommes en face de la vie et de la mort avec on ne sait quelle affreuse réduction à l'identité de toutes les valeurs et de tous les êtres. Que cette civilisation de l'inégalité injuste meure par la charité, et tout peut être sauvé ; qu'elle meure par le ressentiment et par la haine, de longs temps obscurs s'appesantiront sur le monde. C'est ici que la responsabilité de chacun apparaît la plus profonde, la plus exigeante. Certaines inégalités et certaines injustices ne seraient pas possibles si chacun ne les consacrait pas au secret de son cœur, pour autant qu'il ne les subit pas. On s'accommode qu'il y ait des misérables qui n'aient d'autre abri que les ponts des grands fleuves ; on s'accommode qu'il y ait des manœuvres ployés, leur vie entière, sous le joug d'une même besogne qui leur interdit d'être hommes ; on s'accommode qu'il y ait des intelligences qui ne puissent jamais rompre la chrysalide, et qu'elles souffrent, toute une existence mortelle, du sentiment de leur propre destruction. On s'en accommoderait moins si l'on mesurait à quel point nous menacent ces injustices, en empoisonnant le corps social tout entier ; les révoltes sanglantes ne sont jamais que le témoignage que les faits nous apportent de nos insuffisances et de nos trahisons.

Nous autres charnels, que demandons nous à la société pour tous les hommes ? Qu'elle leur assure le minimum de vie sans lequel il n'est pas d'homme. Qu'elle ne les broie pas dans une mécanique absurde qui ne laisse plus debout qu'un *robot*. Qu'elle permette, par l'intelligence, à ceux qui en sont capables, de se penser hommes. Une fois cette plate forme de départ établie, la société peut s'arrêter. Sa tâche est faite. En garantissant les bases éternelles de l'homme concret et vivant, elle a accompli cette tâche. Elle n'a pas à donner à la personne les *moyens* d'atteindre à sa fin spirituelle, mais elle doit lui permettre de les trouver, de les mettre en œuvre. Le reste, c'est à l'homme de le faire, s'il en est digne [1]. »

Mais, de grâce, qu'on veuille bien prendre la peine de distinguer des situations et des états d'âme qu'il serait aussi puéril qu'injuste de con-

[1] *Ce qui meurt et ce qui naît*, p. 137 et 138, 160-162.

fondre. A qui donc l'idée viendrait-elle d'assimiler l'ensemble de la classe ouvrière aux 70.000 Jocistes qui viennent de faire en trois jours (16-18 juillet) la conquête de la capitale ? Et cela n'est pas l'invention d'un journal : *nous l'avons vu.* Serait-il plus raisonnable, plus équitable, de vouloir ramener tous les ouvriers aux tristes personnages qui « glissent tout leur travail dans le verre aux apéros » ? Mgr l'archevêque de Rouen disait aux séminaristes attirés à Paris par le Congrès jociste : « Vous voyez des choses très belles, splendides : n'oubliez pas que c'est le résultat d'un travail méthodique et tenace, silencieux et obscur de dix années. » C'est vrai. Continuons. Il faut bien que les retraites fermées ne soient pas un mythe, puisque leur résultat est là, indiscutable.

Les réformes aujourd'hui viciées par le matérialisme qui est dans les lois comme dans les âmes, sont par le fait même incapables d'assurer aux hommes une vie noblement humaine : *Quid sunt leges sine moribus ?* Mais n'allons pas nous imaginer qu'un effort législatif en vue d'une répartition plus équitable du bien-être parmi les hommes soit inutile et superflu : *Quid sunt mores sine legibus ?* La solution, sans cesse à reviser, à mettre au point *(vita in motu),* du problème social est là et n'est que là. L'Eglise l'a toujours dit. De plus en plus les observateurs perspicaces sont unanimes à le répéter. *L'Ami,* qui n'a pas la prétention d'enseigner en son nom propre, ne vise qu'à leur faire écho.

Q. — Titius a épousé Sempronia il y a une dizaine d'années. Il est impuissant, *impotentia antecedente, absoluta, perpetua. Numquam potuit ejaculare semen, immo, ne semel quidem, erigere membrum virile.* Avant son mariage, Titius a sagement consulté son confesseur, son curé, qui, brave homme et bien intentionné, lui a dit de sa grosse voix paternelle : « Eh bien ! mon vieux, tu feras ce que tu pourras ! A la grâce de Dieu !... » Et le curé a béni l'union des deux fiancés.

Mais il est bien sûr que ce mariage n'est pas valide.

Plusieurs fois, depuis, Titius a été amené dans ses confessions à manifester son impuissance à différents confesseurs, qui, après avoir dodeliné de la tête, l'ont laissé dans sa bonne foi. Le confesseur Caius, le dernier consulté, a fort sagement, comme ses confrères, laissé Titius dans sa bonne foi, se promettant pourtant d'étudier le cas. Caius se demande s'il peut, comme ses confrères, laisser *définitivement* ces époux présumés dans leur bonne foi, lesquels, du reste, vivent en bonne intelligence. fort heureux et bons chrétiens.

Des moralistes diplômés de Rome affirment que les juges romains ne s'emballent pas pour des cas semblables et laissent en paix les époux présumés, parce qu'il serait trop dur de les séparer après une si longue vie commune. Et ces docteurs diplômés de Rome entraînent dans leur sentiment plusieurs autres grands docteurs.

Caius a remarqué que les vieux auteurs recommandent au confesseur de ne rien décider par lui-même, dans un cas semblable, mais de le transmettre à l'autorité diocésaine compétente. Caius se demande donc s'il n'est pas de son devoir d'en référer au tribunal de l'Evêque, qui règlera l'affaire et la portera à Rome, s'il le faut.

R. — Le texte du canon 1068, § 1, est ainsi conçu : « Impotentia antecedens et perpetua, sive ex parte viri sive ex parte mulieris, sive alteri cognita sive non, sive absoluta sive relativa, matrimonium ipso naturæ jure dirimit. »

Ainsi donc l'incapacité antécédente et perpétuelle de consommer le mariage par l'acte conjugal est un empêchement de droit naturel qui annule le contrat de mariage par défaut d'objet. Le conjoint impuissant ne peut, en effet, livrer ce qu'il n'a pas : le droit à l'usage de son corps en vue d'avoir des enfants. Un contrat sans objet est nul de plein droit. Le mariage n'existe pas.

Pour produire cet effet de nullité, l'incapacité doit être *certaine*. Tant qu'elle demeure douteuse, elle ne met pas obstacle au mariage. Mais il est bien évident qu'il y a urgence, pour les époux, à éclairer un doute aussi grave.

Le jeune homme ou la jeune fille qui songent au mariage et doutent de leur capacité doivent donc, avant de se marier, faire la lumière sur leur cas. Ils consulteront le médecin. Autrement, ils s'exposeraient à contracter un mariage nul et à infliger à leur partenaire une grave déception. Leur imprudence serait un péché grave.

Si, après avoir épuisé tous les moyens en leur pouvoir pour faire la lumière, le doute sur leur capacité subsiste, ils pourront contracter mariage : « Si impedimentum impotentiæ dubium sit, sive dubio juris, sive dubio facti, matrimonium non est impediendum. » (Can. 1068, § 2). Car c'est la nature qui confère à l'homme le droit de se marier, et il le conserve tant que la preuve n'est pas faite qu'il est radicalement inapte au mariage. Par loyauté, et sous peine de manquer à la justice, le fiancé doit avertir sa fiancée, ou *vice versa,* du doute qui pèse sur sa personne.

Titius a été prudent en consultant son curé avant de se marier. Celui-ci n'a pas su lui donner les conseils appropriés. C'est pourquoi Titius s'est marié de confiance, sans savoir qu'il s'exposait à un mariage nul, sans consulter de médecin, sans avertir sa fiancée, en se rassurant sur la réponse de son brave curé.

« A la grâce de Dieu, » Titius a fait ce qu'il a pu, après son mariage, et devant son impuissance à exercer l'acte conjugal, il a de nouveau confié son angoisse à plusieurs confesseurs.

Théoriquement, après le mariage, l'époux qui doute sérieusement de son impuissance, est obligé en conscience, comme avant le mariage, à faire examiner son cas médicalement, et en attendant le résultat de l'examen, il doit s'abstenir non de rendre, mais de demander le devoir conjugal.

Si l'examen ne lève point le doute, il peut, tant qu'il dure, tenter l'acte conjugal, car jusqu'à preuve du contraire, le mariage jouit de la faveur du droit et est tenu pour valide : « Matrimonium gaudet favore juris ; quare in dubio standum est pro valore matrimonii, donec contrarium pro-

batur. » (Can. 1014). Mais il ne le peut plus, dès que son impuissance s'avère certaine, car il sait alors que son mariage est certainement nul.

Cet époux peut enfin, même sans le consentement de son conjoint, recourir, *ad cautelam*, à la dispense *super matrimonio rato et non consummato* accordée par le Souverain Pontife, s'il peut faire la preuve que son mariage n'a pas été consommé. Toutefois, quand les époux ont cohabité, la consommation est présumée, jusqu'à preuve du contraire : « Celebrato matrimonio, si conjuges simul cohabitaverint, præsumitur consummatio, donec contrarium probetur. » (Can. 1015, § 2).

Voilà ce qu'ignoraient sans doute les différents confesseurs auxquels s'est adressé Titius. Les explications détaillées qu'il a données indiquaient que son cas relevait du médecin. Ils auraient dû l'y renvoyer pour s'assurer que telle était bien la cause de son incapacité : *impotentia coeundi et semen effundendi,* et qu'elle était ou n'était pas susceptible d'être guérie par un traitement approprié, médical ou chirurgical. Car, en cas de guérison possible, le conjoint douteux est dans l'obligation de se soumettre, *etiam cum gravi incommodo,* au traitement susceptible de le guérir, sauf, ainsi qu'on l'explique au traité de la Justice, le cas où ce traitement nécessiterait des moyens extraordinaires. L'*impotentia erigendi membrum* est parfois guérissable ; et l'*impotentia semen effundendi* pareillement. Les confesseurs auraient dû au moins avoir l'attention plus éveillée sur le cas de Titius, et moins hâtivement « dodeliner de la tête » et le laisser dans sa bonne foi.

Caius, mieux averti, s'est d'abord assuré que l'impuissance dont souffre Titius est bien réelle, inguérissable, perpétuelle. C'est seulement quand, d'après les affirmations reçues, il en a acquis la certitude, qu'il suspend son jugement définitif. Afin de se donner à lui même le temps de la réflexion, il commence par laisser son pénitent dans la bonne foi, car à quoi bon le troubler inutilement avant le temps ? C'est fort sage. Savoir douter est l'une des qualités de la science requise dans le confesseur ; et prendre ses décisions sans précipitation est la marque d'un esprit judicieux et prudent.

Pour nous conformer au sens de la consultation proposée, Caius a donc la certitude de l'impuissance, partant de l'invalidité du mariage, et il se pose la question : « Dois-je confirmer ces époux dans leur bonne foi et leur laisser croire définitivement à la validité de leur mariage, ou bien dois-je les troubler en déclarant à Titius qu'il est dans l'obligation, sinon de se séparer, du moins de vivre avec Sempronia comme frère et sœur, car son mariage est invalide ? » L'obligation d'avertir saisit le confesseur qui se trouve en face d'un pénitent dans l'erreur au sujet de son devoir.

Caius tire donc de sa bibliothèque son traité de la Pénitence et celui du Mariage. Il y voit que l'obligation d'avertir *cesse* quand la monition risquerait de faire plus de mal que de bien, transformerait en péchés formels des péchés matériels, à moins que le bien commun ou un motif considérable ne soit en jeu.

Or, n'est-ce pas le cas des époux Titius et Sempronia ? Ils sont convaincus que leur mariage est valide, et ils sont mariés depuis dix ans : leurs vies, leurs intérêts présents et futurs, tout est en commun. Sans doute, ils n'ont pas d'enfants ; mais, tout de même, consentiraient-ils jamais à se séparer ? car, la nullité du mariage une fois établie, du fait de l'impuissance réelle, antécédente et perpétuelle, entraîne *ipso facto* la séparation. Consentiraient-ils à vivre seulement comme frère et sœur ? Après dix ans de mariage, ils sont jeunes encore, s'aiment d'amour tendre, vivent en parfait accord. Tout le monde les croit heureux, et personne ne se doute, dans la paroisse, de la nullité de leur mariage. Serait-il, en ce cas, prudent et opportun de les tirer de la bonne foi ?

Ecoutons quelques doctes moralistes :

Cappello : « Si confessarius advertit conjuges in bona fide versari, scil. putare se in legitimo matrimonio vivere aut, cognito impedimento, sibi licere vitam agere ut fratri et sorori, et simul advertit impotentiam esse occultam, separationem vero moraliter impossibilem, potest eos in bona fide relinquere, imo ordinarie debet. Sin autem notoria sit impotentia, i. e. rumor adsit impedimenti existentis et suspicio vitæ incontinentis, publicum scandalum ex tali consortio proveniens auferendum est. Quare ad separationem et ad causam coram judice agendam deveniri debet. Itaque ubi rumor publicus habetur, res non a solo confessario in foro interno, sed a parocho in foro externo tractanda et per loci Ordinarium definienda est. » *(De Matrimonio,* n. 369).

Merkelbach : « Si vero advertat conjuges in bona fide versari quantum ad matrimonii valorem, sæpius præstat eos in bona fide relinquere ne pejora fiant, saltem si impotentia sit occulta et ideo non sit scandalum timendum, maxime si separatio sit moraliter impossibilis. E contra si in bona fide non sint vel sciant matrimonium esse nullum ; tunc autem casus Ordinario deferatur. » *(Summa theol. mor.*, t. III, n. 855, ad 3).

Enfin Prümmer : « Quodsi conjuges sunt in bona fide, non sunt inquietandi, si ex dissolutione matrimonii recte timeantur magna incommoda, aut si parva spes adsit, ut putativi conjuges sicut frater et soror caste convicturi sint. » *(Manuale theol. mor.*, III, n. 802).

Caius est juge de la situation. A notre avis, *salvo meliori judicio,* nanti des autorités précitées, il peut incliner pour le maintien dans la bonne foi définitive, puisque (c'est l'hypothèse envisagée) elle existe chez les époux, et sans recourir à l'évêque pour trancher la difficulté.

Q. — Titius a cru pouvoir absoudre validement et licitement son complice *in peccato turpi,* pour éviter un scandale grave. Mais le pénitent ayant accusé d'autres fautes, Titius pouvait-il en recevoir l'accusation et les absoudre ?

R. — 1° Faisant usage d'une opinion probable, et pratiquement certaine, Titius, tout d'abord, pour éviter un scandale grave, pouvait absoudre du

susdit péché commis de complicité. La loi naturelle qui prescrit de pourvoir à la réputation de soi même ou du prochain, d'éviter le scandale, l'emporte sur une loi positive humaine, comme celle qui interdit l'absolution du complice *in peccato turpi* en dehors du danger de mort. Dans le doute, du reste, l'Eglise supplée la juridiction. Ledit péché a donc été validement absous.

2° Quant aux autres péchés, il est certain d'abord que le confesseur peut les remettre validement dans une confession postérieure où ne figure point le péché de complicité, lequel par hypothèse aurait reçu d'un autre confesseur une absolution directe. Pourquoi ne le seraient-ils pas encore dans une confession postérieure à celle faite au prêtre complice lui-même, s'il avait le pouvoir d'absoudre son complice ? Pourquoi, enfin, ne le seraient-ils pas dans la confession même où le péché de complicité peut être validement absous ?

Il faudrait donc supposer que le confesseur complice n'a pas juridiction pour absoudre même les autres péchés de son complice, dans la confession où figure le péché de complicité.

La question est en effet assez vivement controversée, et les adversaires, après discussion, demeurent sur leurs positions.

a) Les uns soutiennent, non sans motif, que le prêtre complice est privé de juridiction à l'égard du seul péché de complicité, car la S. Pénitencerie répondait, le 17 mai 1877 : « Privationem jurisdictionis absolvendi complicem in peccato turpi... *esse in ordine ad ipsum peccatum turpe, in quo* idem confessarius complex fuit. » Peut-on être plus clair ? Les autres péchés seraient donc absous directement par le confesseur complice, et validement. Le péché de complicité soit tu par oubli, soit accusé de bonne foi par le pénitent, trouverait dans la même absolution une remise indirecte.

La privation de juridiction est une peine très grave qu'il ne faut pas supposer, mais établir d'une manière certaine : *odiosa sunt restringenda.* Et qu'on ne dise pas qu'elle manque son but, si elle ne s'étend pas aux autres péchés, car ceux-ci absous, il reste au pénitent l'obligation de soumettre son péché de complicité à un autre confesseur pour en recevoir l'absolution directe, et au confesseur l'obligation de le lui faire savoir.

b) Les autres attaquent violemment l'argument de fonds basé sur le texte de la S. Pénitencerie, susceptible, disent-ils, de signifier deux choses : ou bien que la privation de juridiction et la défense d'absoudre affecte seulement le péché de complicité, et non les autres, — ou bien que la juridiction et la faculté d'absoudre sont retirées au prêtre complice à l'égard de tous les péchés commis par le pénitent, à cause du péché même de complicité : les mots *in ordine ad ipsum peccatum turpe* devant s'entendre : *intuitu et ratione peccati complicitatis.*

Or, c'est dans ce dernier sens qu'il faut, disent-ils, entendre le texte invoqué. C'est à cause du péché de complicité, en raison même de sa présence dans l'accusation, que la juridiction est retirée au confesseur.

En effet, d'autres documents auxquels le canon 884 invite à recourir pour fixer le sens de sa défense, très nette, elle aussi, et sans exception : « Absolutio complicis in peccato turpi *invalida* est, præterquam in mortis periculo, » confirment ce second sens à donner aux paroles de la S. Pénitencerie.

Dans la Constitution *Sacramentum Pœnitentiæ*, § 4 et § 5, Benoît XIV déclare que la juridiction est retirée et la défense portée « ad confessionem personæ complicis excipiendam » ; que le prêtre à l'égard de son pénitent complice est comme un confesseur illégitime, sans approbation ; et mieux encore, qu'il n'a pas de juridiction « in hujusmodi peccati et pœnitentis genere. » A l'égard *de la personne,* pourquoi, sinon parce que non seulement à l'égard de son seul péché de complicité, mais à l'égard de tous les autres ? C'est bien ce que marque la précision : « in hujusmodi peccati » qui indique le péché de complicité, et « in hujusmodi pœnitentis genere, » qui renchérit et amplifie le sens, en désignant la personne avec toute sa culpabilité, même de ses autres péchés. Bref, aucune absolution valide ne peut être donnée à ce pénitent par le confesseur complice avec lui *in peccato turpi.*

Dans la Constitution *Inter prœteritos,* § 58, on lit : « Quemcumque confessarium *omni* auctoritate et jurisdictione *absolvendi personam complicem* in peccato turpi et inhonesto... privavimus, adeo ut absolutio ab eodem data *nulla atque invalida* remaneat, tanquam ab eo data, qui a nobis *jurisdictione ad absolvendum necessaria in eo casu privatus est.* » Toute absolution, et par conséquent non pas seulement du péché exclusif de complicité, mais de tout péché, donnée au complice serait invalide. Sa personne est visée, et il ne peut espérer trouver auprès de son confesseur complice l'absolution valide qu'il viendrait solliciter, parce que celui-ci n'a pas, à son égard, la juridiction nécessaire pour valider l'absolution. Rien à faire. Comment alors admettre l'interprétation du texte de la Pénitencerie par les tenants de l'opinion adverse ?

Même sens et même expression dans l'Instruction du Saint-Office en date du 20 février 1867 : « *Sacerdoti cuilibet omnis facultas et jurisdictio ad sacramentales confessiones personæ complicis...* excipiendas adimitur, nisi extrema prorsus urgeat necessitas, nimirum si in ipsius mortis articulo alter sacerdos desit. »

Pourquoi, enfin, la S. Pénitencerie elle-même donne-t-elle au confesseur qui reçoit, pour l'absoudre de la censure qu'il a encourue, la confession du prêtre complice, la recommandation suivante : « Si votre complice se présente à vous de nouveau, avant de le renvoyer à un autre prêtre, avertissez-le de la nullité des absolutions pécédentes, *de nullitate præteritarum absolutionum* » ? C'est donc qu'elle admet le manque de

juridiction. Or, elle ne peut se contredire. Donc il faut interpréter sa réponse du 15 mai 1877 dans le même sens : privation pour le prêtre complice de toute juridiction à l'égard de tous les péchés de son complice, sans exception.

Beaucoup plus simplement, le Code, rédigé à la lumière de tous les documents précités, répète : « Absolutio *complicis* (il désigne la personne) in peccato turpi *invalida est*, præterquam in mortis periculo. » (Can. 884).

Telle est la position respective de chaque opinion.

Pratiquement, comment sortir de l'impasse ? Le canon 209 nous en fournit le moyen : « In errore communi aut in dubio positivo et probabili sive juris sive facti, jurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno. » Heureux canon ! L'Eglise supplée la juridiction, si elle était déficiente en réalité.

Conclusion pour le cas proposé : le prêtre complice qui pouvait validement absoudre, en raison de l'urgente nécessité, le péché de complicité, a absous validement aussi son pénitent complice de tous ses autres péchés. La même nécessité rendait son acte licite.

Q. — Deux complices. Pierre et Marie, ont obtenu l'absolution de leurs fautes respectives par le moyen de deux prêtres différents. Toute complicité a-t-elle cessé ? Pierre pourra-t-il entendre Marie en confession et l'absoudre (même de ces péchés accusés *in genere*) toutes les fois qu'il plaira à Marie de s'approcher du tribunal de la Pénitence ?

R. — La complicité est un fait, et la juridiction en est un autre. La complicité demeure toujours : *Quod factum fuit, non potest fieri infectum*. Pierre et Marie ont été complices dans un péché, rien ne peut faire qu'ils ne le soient plus. Mais la juridiction accordée au confesseur par l'Eglise est différente à l'égard du péché de complicité selon qu'il a déjà ou n'a pas encore reçu une absolution directe.

En dehors du danger de mort, toute juridiction est enlevée au prêtre complice touchant le péché en question, aussi longtemps que ce péché n'a pas été remis directement. Pour cela, pas de doute, car le texte du canon 884 est formel : « Absolutio complicis in peccato turpi invalida est, præterquam in mortis periculo. »

Mais si ce péché a reçu une absolution directe, donnée par un autre prêtre, demeure-t-il encore soustrait à la juridiction du prêtre complice ?

Les avis sont partagés.

Non, disent les uns, par exemple d'Annibale, Génicot, Bucceroni. Car ce péché, qui a été remis directement, n'est plus désormais matière nécessaire du sacrement de Pénitence, mais matière libre. Le pénitent, s'il lui plaît, ne l'accusera plus jamais. Pourquoi serait-on plus sévère à l'égard de ce péché que des autres péchés réservés, qu'un confesseur ordinaire peut absoudre s'ils sont représentés comme matière libre, après avoir reçu l'absolution directe du confesseur ayant pouvoir d'absoudre ? Si donc le pénitent rapporte son péché de complicité comme matière libre, pouvant tirer profit de cette accusation nouvelle, pourquoi l'en priver ?

Oui, disent les autres, précisément parce que le canon 884 parle d'une manière absolue et sans restriction : « Absolutio complicis in peccato turpi invalida est. » *Toute* absolution directe de ce péché est interdite : par conséquent, qu'il se présente sous la forme de matière nécessaire, ou de matière libre. Dès lors qu'il est accusé, il est absous directement.

Attention cependant ! L'absolution directe est comprise en ce sens que seul ce péché ferait l'objet de l'accusation. Car s'il est accusé avec d'autres péchés, l'absolution directe de ces derniers étant licite, le péché de complicité n'est englobé qu'indirectement dans la masse totale, et absous comme *per accidens*.

C'est que c'était déjà un sujet de controverse de savoir si le prêtre complice était privé de juridiction à l'égard du seul péché de complicité, ou à l'égard de tous les autres péchés du pénitent complice. Après de longues discussions, les avis demeurent partagés : voir la réponse précédente.

Quoi qu'il en soit, nous sommes en présence d'un doute de droit. Or, aux termes du canon 15 : « Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio juris non urgent », et du canon 209 : « In errore communi aut in dubio positivo et probabili sive juris sive facti, jurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno. » La loi du canon 884, discutable dans son interprétation, n'urge pas, et si par hasard la seconde opinion qui refuse la juridiction au prêtre complice *in perpetuum* était la vraie, dans le doute existant, l'Eglise ferait la suppléance nécessaire. Si bien que, pratiquement et sûrement, on peut tenir que le prêtre complice peut absoudre validement, sans encourir l'excommunication, le péché de son complice s'il a déjà été absous directement par un autre confesseur.

Plusieurs réponses de la S. Pénitencerie confirment ce que nous venons de dire. L'une du 22 janvier 1879, ainsi qu'une décision du Saint-Office, déclare : « liberum esse confessario absolvere personam complicem, quæ a peccato complicitatis inhonesto absoluta jam fuit per alium confessarium. »

Pierre absoudra donc Marie validement, si elle revient à son confessionnal.

Et voici, pour éclairer précisément le cas proposé, l'interrogation faite à la Pénitencerie : « Num sacerdos complicem suum, ab alio confessario non complice jam absolutum, et ad se redeuntem, absolvere possit, si se accusat post peccata ab ultima confessione patrata (ut pii pœnitentes facere solent) : *Includo præterea omnia anteactæ vitæ peccata, præsertim contra angelicam virtutem*, an semper teneatur dicere : exceptis peccatis complicitatis ? » — Le 29 février 1904, elle répondit :

« Quintus (pœnitens) abstineat prorsus a mentione ulla directa vel indirecta peccatorum complicitatis, nec opus est ut in generali confessione intendat ea subjicere clavibus ; Pamphilius (confessarius) vero, qui absolvit, quantum potest, non intendat ab illis peccatis absolvere, et nulla erit reliqua difficultas. »

Et pourquoi cela ? Ce n'est point parce que l'absolution serait invalide, mais parce qu'il est défendu au prêtre complice, par les Constitutions de Benoît XIV, auxquelles renvoie le canon 884, de recevoir la confession du complice et de l'absoudre. La raison est dictée par le bon sens : écarter tout danger de nouveau péché. Donc confession valide, mais illicite.

Il sera beaucoup mieux que Marie ne revienne pas au confessionnal de Pierre, et que celui-ci l'invite à s'adresser ailleurs. Et s'il n'est pas possible de faire autrement, que Marie ne fasse jamais, dans ses confessions, aucune allusion, ni directe, ni indirecte, ni particulière, ni générale, au péché de complicité passé et absous régulièrement.

Et dans ces conditions Pierre n'aura pas à s'inquiéter, car le 29 février 1904, la S. Pénitencerie ajoutait, à l'adresse du consultant : « Dummodo rescriptum rite exsecutioni mandatum fuerit, oratorem non esse inquietandum. »

Q. — Que penser de cette affirmation d'un confesseur extraordinaire : il y a dans les maisons d'éducation où j'ai prêché bien des retraites, 80 °/ₒ de confessions sacrilèges ? Et que penser du remède proposé par le dit confesseur : supposer à priori que le pénitent ne dit pas tout, le questionner adroitement, mais à fond, pour lui arracher les péchés qu'il pourrait avoir cachés ?

Que penser, par contre, d'un confesseur qui ne poserait jamais de questions à ses pénitents ?

R. — Nous avons peine à croire l'affirmation de votre confesseur extraordinaire. Que les maisons d'éducation, où sont groupés sous un même règlement de nombreux enfants, soient un lieu où les confessions sacrilèges se rencontrent plus fréquemment, l'expérience le constate. Mais qu'elles existent dans une telle proportion, nous n'y souscrivons pas. Les consultations que nous recevons à l'*Ami* de nombreux éducateurs de nos institutions ne nous ont jamais accusé pareil désastre. Car ce serait un vrai désastre que notre jeunesse catholique, élevée par des éducateurs de choix, souvent par des prêtres, soit en état de péché mortel dans cette effrayante proportion de 80 °/ₒ.

De cette affirmation, ramenée à de justes proportions, une leçon se dégage : la nécessité de surveiller les confessions, de pourvoir aux moyens efficaces pour les rendre toutes bonnes, excellentes. Ce sera l'affaire du supérieur et du confesseur.

Le supérieur aura soin de mettre à la portée des élèves un nombre suffisant de confesseurs. Dans ce but, il invitera, plusieurs fois l'an, un confesseur étranger à venir entendre les confessions des élèves. C'est le confesseur extraordinaire ; qu'on ne craigne pas sa fréquence.

Dans les maisons où il y a plusieurs confesseurs ordinaires, on laissera à chacun des élèves la plus entière liberté pour faire son choix, pour changer à son gré. Nous savons que pratiquement des difficultés peuvent surgir. Il n'est jamais impossible de les résoudre.

Parfois les élèves se portent en foule vers un même confesseur, qui n'y peut suffire, alors que ses confrères ont à peine quelques pénitents. Serait-ce violer la liberté des élèves que d'en orienter un certain nombre vers d'autres confesseurs ? Il faut bien remarquer que dans ce choix qui porte la foule vers tel confesseur, il y a souvent un engouement de mode, une sorte de snobisme, surtout chez les enfants, dans les communautés. Sous prétexte de respecter la liberté de leur choix, le supérieur ne serait cependant pas tenu de satisfaire tous les caprices, de fournir à chacun un confesseur particulier. Le confesseur à la mode ne sera pas non plus obligé de recevoir plus d'élèves qu'il n'en pourra confesser dans le temps qu'il doit consacrer aux confessions. Il prendra donc les premiers arrivés et refusera les autres, comme fait dans un confessionnal public le confesseur qui ferme son guichet, quand il est l'heure pour lui de partir. Le confesseur n'est plus libre, les pénitents s'adressent à un autre. L'usage de la liberté doit être raisonnable.

Voici cependant un autre moyen susceptible de déférer, dans la mesure du possible, au désir de tous. Le confesseur déclare que tel jour ou telle semaine il pourra être à la disposition des élèves de Première seulement, le jour suivant des élèves de Seconde, et ainsi de suite. Il joue alors dans le collège, en quelque sorte, le rôle de confesseur extraordinaire. Il peut réserver même un jour pour ceux qui auraient un plus urgent besoin de le voir, à quelques classes qu'ils appartiennent. Ainsi se trouve suffisamment respectée la liberté dans le choix d'un confesseur. Car il ne faut rien exagérer. Plus tard, ces enfants n'auront peut-être pas autant de confesseurs à leur disposition. Il convient de leur apprendre à n'être pas exigeants, à mettre en exercice l'esprit de foi, à voir, dans le prêtre qui les confesse, non les qualités humaines, mais le sacerdoce dont il est investi.

Le confesseur, à son tour, veillera à ce que son jeune pénitent fasse de bonnes confessions. Veiller à procurer l'intégrité de l'accusation est son devoir. Est-il besoin pour cela de « supposer à priori que le pénitent ne dit pas tout » ? Certes, non, car la supposition est une injure au pénitent, un jugement téméraire : *nemo præsumitur malus nisi probetur*. Une autre raison incitera le confesseur à questionner l'enfant : c'est son éducation même à faire en vue de la confession. En exigeant d'abord qu'il établisse un ordre suivi dans son examen de conscience, et dans son accusation ensuite, on le met déjà discrètement en demeure de

ne rien oublier volontairement. Si, au cours de l'accusation, le confesseur a un motif de douter de la sincérité de l'enfant, parce qu'il connaît ses habitudes, par exemple, son tempérament, ses fréquentations, alors il posera des questions claires et précises. Il pourra revenir, dans son exhortation, sur un point particulier. Et surtout, s'il sait capter la confiance de son pénitent, il obtiendra de lui une confession sincère et détaillée. Pas n'est besoin pour interroger de le supposer menteur à priori.

Ne jamais interroger les enfants, sous prétexte de les laiser bien libres dans leur accusation, est un autre excès. L'enfant a souvent besoin d'être aidé. Le questionner, c'est lui faciliter précisément l'ouverture de conscience qu'il désire au fond. Du reste, comme tout pénitent, ses accusations nécessiteront de temps à autre des explications. L'enfant sera donc interrogé non pour être tracassé comme un menteur dont on poursuit le péché qu'il cache, mais pour être formé à cette délicatesse d'une conscience qui se montre telle qu'elle se connaît devant Dieu.

La confession est l'art des arts. C'est vrai surtout quand il s'agit de diriger, par elle, la jeunesse qui traverse la crise de l'âge ingrat. A nous, prêtres, de nous y employer de notre mieux et de toute notre âme.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Une nouvelle Méthode catéchistique

Il est question depuis quelque temps d'une nouvelle Méthode d'enseignement religieux dite « *Méthode Bernadette* ». Bien que son exposé complet n'ait pas encore été livré au public, on l'a trouvée si intéressante et si capable de rendement qu'en de nombreuses paroisses on se sert de son outillage, et les usagers proclament à l'envi qu'ils ne sauraient plus s'en passer.

Cet outillage catéchistique est en plein cours de tirage ; d'une certaine façon il ne sera complet qu'à la fin de la présente année. Néanmoins ce qui est déjà paru est vraiment très suggestif. Pour le constater, si l'on ne peut se rendre sur place, comme nous l'avons fait, il suffit de demander à la *Maison du Bon Livre*, à Thaon-les-Vosges (Vosges), le catalogue de cette *Méthode*. En vingt pages, il offre des choses de tel intérêt que quiconque aura commencé à le lire ne s'arrêtera qu'en bas de la vingtième page.

Sous la rubrique intitulée : *Ce qu'on pense de la Méthode Bernadette*, on trouve une série de témoignages qui en disent long, qui parlent avec enthousiasme et qui suent la vérité. A les lire on se dit : « Ce ne sont point là paroles de complaisance, on sent que c'est la simple constatation d'un succès incontestable. » C'est un Bénédictin, qui fait autorité dans l'enseignement religieux, qui proclame « que la *Méthode Bernadette* et ses tableaux doivent être connus dans les cinq parties du monde » ; c'est un archiprêtre aux initiatives toujours très suivies qui affirme que « cette méthode a fait la conquête de toutes ses dames catéchistes et de tous ses catéchisés, et que nous vivons en des temps où nous ne devons pas hésiter à modifier nos méthodes d'enseignement catéchistique » ; c'est un professeur de collège libre qui, d'abord vicaire dans une grosse paroisse, y a utilisé cet outillage, et nanti d'autres fonctions ne veut cependant point enseigner autrement l'Histoire Sainte. Tous ces témoignages sont à lire, ils ouvrent des horizons.

D'où vient le nom et la chose ? A Thaon, chez les Sœurs Bernadettes de St-François de Sales, il y a un « *Studio d'art religieux* » d'où sont déjà sortis quantité de tableaux, entre autres ceux qui illustrent d'une manière si prenante les murs de la chapelle épiscopale de St-Dié. Il y a dix ans, Mgr Foucault demanda à ce « Studio » de travailler à une illustration catéchistique. On s'est mis à l'œuvre et c'est de ce travail approfondi qu'est sortie l'entreprise considérable qui se poursuit persévéramment.

Les Sœurs Bernadettes, qui catéchisent un milieu ouvrier, ont conçu leur méthode pour les enfants déshérités qui n'ont pas le bonheur d'avoir un enseignement religieux facilité, dans les écoles libres, par une leçon quotidienne de catéchisme étudiée et expliquée en classe. Elles ont voulu porter secours à ceux qui ne disposent que d'un temps très limité, d'un temps chichement concédé au compte-gouttes. Et pour cela, elles ont recouru aux procédés intuitifs les plus complets. Elles ne discutent pas à perte de vue, comme d'aucuns, sur le moment précis où il faut introduire le tableau dans la leçon, elles le campent tout de suite et toujours devant l'enfant.

Elles ont eu sans cesse sous les yeux les paroles du P. Gemelli, recteur de l'Université du Sacré-Cœur de Milan : « Celui qui possède bien une chose la peut concrétiser ; quand on ne possède pas bien une chose, on ne peut la concrétiser ; on doit pouvoir tout concrétiser, même l'abstrait. » Ce sont ces paroles qui, comme d'une source, ont fait jaillir leur méthode.

Cette méthode offre à qui s'en sert le secours de l'intuition ininterrompue. En effet la préoccupation la plus constante de celles qui l'ont créée a été de *concrétiser* dans la mesure du possible tout l'enseignement religieux.

Chose curieuse, les auteurs ont marché avec un procédé nouveau. Après avoir établi tout d'abord 80 planches de dessins destinés à supporter de jolies couleurs en tons ravissants comme elles sont capables de les offrir, ces excellentes Sœurs catéchistes et dessinatrices ont tout d'un coup bifurqué vers une réalisation d'un mode tout différent. Elles ont adopté, après l'avoir étudié à fond, *le procédé silhouettique* : les images toutes noires sur un fond tout blanc.

Il n'est personne qui vienne à leur « Studio » et en sorte sans la conviction que leur procédé a été « *métré et chronométré* » et qu'il a été vérifié soigneusement comme étant celui qui offre le plus grand rendement pour l'œil, pour l'intelligence et pour la mémoire.

Ceux qui sont venus sceptiques déclarent, après quelques minutes d'observation, que réellement cet enseignement intuitif par silhouettes offre le maximum de visibilité, le maximum de simplicité, et le maximum d'impressions photographiques dans l'imagination et dans la mémoire, tout en éclairant singulièrement l'entendement.

C'est l'illustration la plus apte à offrir au petit cerveau de l'enfant une leçon bien simplifiée et bien accessible, précisément parce qu'elle compte le minimum de traits.

Et quand on parle de silhouettes, qu'on ne se figure pas qu'il s'agisse d'un art quelconque et grossier ; c'est un maître qui s'arrêtant longuement devant ces tableaux a prononcé ces paroles : « Il faut être singulièrement artiste pour donner de l'expression avec si peu de traits. »

A l'heure présente, l'imprimeur a sorti de ses presses la *Vie de Jésus* en 150 tableaux très homogènes, il achève en ce moment la *Sainte Bible* également en 150 tableaux. On vient de lui remettre en mains les planches catéchistiques qui sont également au nombre de 150, et l'on espère qu'elles seront imprimées avant la fin de la présente année.

Le catalogue est à lire pour constater les immenses ressources que cette Méthode nous offre. Il déclare à sa dernière page qu'il en tient bien d'autres en réserve ; on se réjouira d'en avoir communication.

Comptes rendus Bibliographiques

Les Maîtres de la Pédagogie contemporaine, par le Dr Fr. De Hovre, professeur de pédagogie à Gand, en collaboration avec le Dr L. Breckx, professeur d'Ecole Normale à Gand. — In-8 de 590 p., illustré, 50 f. (pour la France). — Bruges, Beyaert, et Paris, Casterman.

« Nous gardons la conviction intime que le grand œuvre de l'éducation ne peut que gagner par une prise de contact directe avec les ouvrages des penseurs éminents. Boutade si l'on veut, mais l'étude des pédagogues présente un intérêt autrement puissant que l'étude de la pédagogie. Le commerce avec la pensée prenante, incisive, toute gonflée de « substantifique moelle » de l'écrivain qui déborde d'idées et qui sait tenir la plume, réagit autrement sur nous que l'exposé didactique, anémié et froid d'un donneur de leçons. »

Ainsi s'expriment les auteurs en tête de cette anthologie qui a pour but de « familiariser le lecteur avec les grands courants de la pédagogie contemporaine, d'établir le contact entre lui et les « Maîtres de l'heure » en ce domaine. »

Leur conception n'offre rien d'étriqué. Nombre d'écrivains y figurent qui n'appartiennent pas spécifiquement à la corporation pédagogique, mais dont les observations originales ont enrichi la « Somme » des trouvailles des chercheurs professionnels. Les plus grands et les plus méritants ne sont pas ceux qui occupent ici le plus de place. On a pensé à juste titre que leur notoriété valait à leurs œuvres de se trouver à portée de main dans toute bibliothèque, ce qui n'est pas le cas pour nombre de ceux étudiés ici.

Cette anthologie dénote, de la part de ses auteurs, une connaissance approfondie des pédagogues contemporains, à quelque nation qu'ils appartiennent ; et surtout elle révèle un tact parfait pour le choix des extraits, dont aucun n'est banal, et dont le très grand nombre présentent le plus vif intérêt. Si l'on ajoute que les extraits sont accompagnés d'une courte notice biographique, d'une bibliographie, d'une appréciation substantielle et d'un portrait de l'écrivain ; que l'anthologie mentionne également avec les mêmes renseignements un certain nombre de pédagogues dont on ne cite aucun texte, on jugera de l'intérêt capital que la lecture méditée de ces pages offrira aux professeurs et éducateurs, quelle que soit leur expérience de l'enseignement.

Elle sera une révélation pour beaucoup de Français. Ils y apprendront que nous sommes très en retard sur nos voisins dans les sciences pédagogiques. A la suite de l'humaniste allemand Curtius, les auteurs dénoncent chez nous la « solution de continuité entre l'enseignement primaire et l'enseignement secondaire », le « culte des examens » qui paralyse bien des initiatives et empêche bien des jeunes gens de faire leur trouée dans la vie. L'éducation populaire est demeurée chez nous, au dire du philosophe Delvové, longtemps stagnante, fixée en des formes embryonnaires plus sociales que techniquement pédagogiques. Au XIXe siècle, parmi les grandes nations, c'est à l'Allemagne et aux Etats-Unis qu'a appartenu l'honneur de marcher en tête du progrès technique de la culture populaire. Toutes les préoccupations de la pédagogie officielle ont convergé vers l'instruction et « là se révèle le toujours persistant esprit cartésien. »

Certes, nous ne manquons ni de psychologie ni de psychologues. Curtius reconnaît lui-même que « la littérature française a accumulé dans ses Mémoires, Correspondances, Maximes et Aphorismes, un matériel d'observations psychologiques, auquel les Allemands ne peuvent rien opposer. » Et parmi les psychologues contemporains, la France a fourni quelques noms en vedette : Maine de Biran, Jouffroy, Ribot, Janet, Paulhan, Tarde, Bergson, Wallon, Piéron, Dumas, Bourget, etc. Mais, « fait étonnant : alors que dans tous les autres pays (Allemagne, Amérique), la psychologie s'efforçait de transposer ses découvertes au domaine de l'éducation et se muait en psychologie pédagogique, en France le divorce entre les psychologues et les pédagogues se perpétua, même en ces toutes dernières années. A peine peut-on signaler une seule exception à cette règle : A. Binet, le type du psychologue-pédagogue. Mais, chose extraordinaire, Binet ne trouva pas d'écho dans son propre pays, n'y forma pas d'école, et fut suivi surtout à l'Etranger. » (P. 403-406).

Aussi la part faite ici à la France est-elle assez mince. Encore, sous la qualification de « territoire français », les auteurs ont-ils englobé les pédagogues belges ou suisses de langue française. Et cela leur a valu d'énergiques protestations de la part d'un de leurs compatriotes, M. F. Charlier, dans *Les Etudes classiques* de juillet 1937, p. 459 : « Quand on cherche les raisons de ce classement anormal, qui enlève à la Suisse et à la Belgique non seulement toute originalité, mais même toute existence, il apparaît que les auteurs ont voulu pouvoir grouper sous le titre de *Pédagogues néerlandais* les écrivains belges de langue flamande. C'est à hausser les épaules ! Le cardinal Mercier, la plus haute incarnation de la patrie belge, le Dr Decroly, le génial pédagogue des anormaux, annexés purement et simplement aux Français de France ! le Suisse Pestalozzi, incorporé aux Allemands d'Allemagne ! Cela paraîtra aux lecteurs sérieux un défi au bon sens... »

Apparemment le classement par pays reste le seul raisonnable.

Exprimons, quant à nous, quelques desiderata pour la prochaine édition : il serait souhaitable que les références des textes cités fussent toutes données avec le même soin. Alors qu'elles figurent dans les « glanures », petites citations de deux, trois ou quatre lignes, elles manquent souvent aux longs textes. Les *Etudes classiques* se sont plaint également d'avoir été pillées sans vergogne, à propos du jésuite hollandais van Ginneken. On aimerait plus d'uniformité dans la bibliographie de chaque pédagogue : les titres sont donnés tantôt en français, tantôt dans la langue originale, sans qu'on sache si ces ouvrages ont été traduits ou non. A quelques lignes d'intervalle, on lit Freiburg et Fribourg (p. 136). Certaines abréviations resteront de véritables rébus pour les non-initiés (p. 540, par exemple). Nous avons souri d'autre part, en lisant à la même page : [Le professeur Hoogveld] est l'homme tout indiqué pour entamer *la pédagogie systématique* et pour l'achever avec un succès complet *(sic !)*. Les auteurs ont d'ailleurs une langue à eux qui n'est point celle de l'Ile-de-France. Ils boudent par exemple le mot « scoutisme », qu'ils remplacent par son équivalent anglais « scouting ».

Simples bavures, qui n'enlèvent rien à la valeur d'un ouvrage de premier plan et inspiré du plus authentique esprit catholique.

Pour l'histoire des doctrines et leur filiation, on se reportera avec profit à un précédent ouvrage du Dr F. De Hovre : *Philosophie pédagogique* (même éditeur).

Georges Rigault. — **Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes.** Tome I : *L'Œuvre pédagogique et religieuse de S. Jean-Baptiste de la Salle.* — In-8 de x-628 p., avec un frontispice, 60 f. — Paris, Plon.

M. Georges Rigault présente aujourd'hui le premier tome d'une série qui doit retracer l'histoire entière de l'Insti-

tut des Frères des Ecoles chrétiennes. Ce qu'il a voulu faire, c'est, nous dit-il dans l'*Avertissement*, « non pas une simple compilation, non pas des monographies et des biographies successives, mais une histoire proprement dite, comportant des perspectives un peu larges, des vues d'ensemble et situant l'œuvre de S. Jean-Baptiste de la Salle et des Frères dans le plan des cités terrestres et de la Cité de Dieu » (p. III).

L'histoire de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes se lie, en effet, d'une façon étroite aux actes de la nation française et de l'Eglise de France. Puis, au XIXe siècle et, plus complètement, au XXe, il y a eu épanouissement de toutes les puissances que le Fondateur avait incluses dans le germe. Les disciples du prêtre de Reims appartiennent aujourd'hui à toutes les nations et à toutes les races. Leur pédagogie et leur apostolat ont une valeur universelle. C'est assez dire l'intérêt qui s'attache au principe de leur action, aux vicissitudes de leur existence, aux manifestations et aux effets de leurs vertus individuelles et collectives.

Ce premier tome se divise en trois parties.

Dans la première, l'auteur expose ce qu'était l'enseignement populaire en France avant S. Jean-Baptiste de la Salle ; il brosse un portrait aussi vivant que pittoresque du « magister » du Moyen Age ; il retrace les efforts des Frères de la Vie commune, l'apostolat de Gerson, l'influence de l'humanisme ; il aborde enfin l'histoire des idées et des initiatives pédagogiques dans la chrétienté du XVIIe siècle et en arrive aux précurseurs immédiats du Saint : Charles Demia, Nicolas Barré, Nicolas Roland, qui ouvrirent les voies au grand éducateur des enfants du peuple.

La deuxième partie forme comme le centre du livre : c'est, à proprement parler, l'histoire de la fondation de l'Institut lasallien. Elle reprend et complète, dans toute la mesure du possible, les travaux anciens du frère Bernard, disciple de la vieillesse de S. Jean-Baptiste, et dont il reste, aux archives de la Maison-Mère, un manuscrit de 86 pages ; de Dom Maillefer, dont le manuscrit original est conservé à la Bibliothèque municipale de Reims ; de Jean-Baptiste Blain, qui publia à Rouen, en 1733, sous l'anonymat, deux tomes de *la Vie de Monsieur Jean-Baptiste de la Salle, instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes*. Ce dernier ouvrage surtout est précieux, non certes qu'il soit exempt de défauts et même de graves défauts, mais parce qu' « il met parfaitement en lumière la grandeur et la sainteté de Jean-Baptiste de la Salle » et qu'il apporte, sur les origines et les premières années de l'Institut, sur le caractère des luttes que le Fondateur eut à soutenir, une masse de renseignements qu'il serait difficile ou impossible de trouver ailleurs. Dans l'époque contemporaine se recommandaient à l'attention de l'auteur les travaux et recherches du frère Lucard, utilisés dans la *Vie du Vénérable Jean-Baptiste de la Salle* (2e édit., Paris, 1876, Poussielgue) et dans les deux volumes des *Annales de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes* (Paris, 1883, Poussielgue et Mame), et l'ouvrage de M. Guibert, supérieur du Séminaire de l'Institut catholique de Paris : *Histoire de saint Jean-Baptiste de la Salle, ancien chanoine de l'Eglise métropolitaine de Reims, fondateur de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes*, publié peu avant la canonisation.

Mais on se tromperait fort si l'on pensait que M. Rigault n'a fait que compulser, compiler et confronter ses devanciers. Il leur doit beaucoup, certes, et le reconnaît sans ambages. Mais les assertions des hommes ont besoin d'être contrôlées et leurs jugements sont généralement sujets à révision. Lucard ne cite pas toujours ses sources ; il tronque et souvent accommode les textes. Guibert, qui l'utilise abondamment, le rectifie ; mais il n'est pas exempt lui-même de distractions, de confusions, d'omissions, d'interprétations tendancieuses. M. R. a donc repris, de fond en comble, l'histoire de Jean-Baptiste de la Salle, en recourant aux Archives de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes, dont la richesse reste grande malgré les pertes irréparables que la Révolution leur a fait subir. Il a pu confronter les transcriptions avec les textes originaux ou, à défaut, avec des copies très anciennes. Il a eu en main les précieux autographes du saint Fondateur, les premières éditions de ses ouvrages, les registres de la maison de Saint-Yon, les dossiers des écoles qu'il a établies. La teneur de toutes ces pièces a été scrupuleusement respectée, et si l'orthographe en a été modernisée, c'est dans le dessein de rendre plus facile la lecture de l'ouvrage.

Cette deuxième partie est de beaucoup la plus intéressante. Elle retrace les premiers débuts de l'œuvre : les premières écoles, l'organisation de la « communauté » des frères et du « séminaire de maîtres d'école pour la campagne », le départ du Fondateur pour Paris et l'organisation des écoles de St-Sulpice, la protection tout d'abord accordée par les curés de St-Sulpice et notamment M. Joachim Trotti de La Chétardye, puis la mésentente, la crise, la défection de Nicolas Vugart, le grand assaut des maîtres-écrivains et des maîtres des petites écoles contre l'œuvre naissante, le fameux procès Clément, dont l'issue malheureuse pour Jean-Baptiste de la Salle marquait, humainement parlant, l'échec de l'entreprise du Saint. Mais non ! Souvent au milieu de difficultés sans nombre, les fondations vont se multiplier en provinces : Chartres, Calais, Troyes, Darnétal, Rouen, Dijon, Mâcon, Versailles, Boulogne, Moulins en attendant que le frère Gabriel Drolin devienne, à Rome, au centre de la catholicité, le maître d'une « école du Pape ». C'était désormais le triomphe assuré pour la Congrégation naissante.

Au fond, quand on étudie, en compagnie de M. Rigault, la raison dernière des conflits qui tant de fois surgirent entre Jean-Baptiste de la Salle et les autorités locales, ecclésiastiques ou civiles, c'est l'éternelle question d'une direction pédagogiquement et religieusement indépendante, telle que la voulait le Saint. Il acceptait de donner aux villes et aux paroisses des maîtres dévoués pour l'instruction des enfants pauvres ; mais, dans son esprit, ces maîtres, religieux avant tout, devaient d'abord appartenir à leur Institut et recevoir de lui inspiration, formation et direction.

Il était donc utile de clore l'ouvrage par une troisième partie, relativement courte, mais importante sinon essentielle : « les écrits spirituels et pédagogiques de S. Jean-Baptiste de la Salle », où le lecteur trouve les aperçus originaux du Saint sur la vie, la règle, les méthodes professionnelles des Frères des Ecoles chrétiennes.

Un Index des noms cités permet, par l'utilisation des mots en italique, de reconstituer l'ensemble de la bibliographie et de retrouver aisément les références multipliées au cours de l'ouvrage. Ce premier volume d'une *Histoire* qui promet d'être un monument définitif, est un livre sobre, nouveau, d'un intérêt considérable, qui saura retenir l'attention des érudits et des curieux.

Collection « Idéalistes et Animateurs ». — *L'Infirmière exemplaire :* **Jeanne Mance au Canada (1606-1673)**, par Jeanne DANEMARIE. — In-12 de 188 p., 8 f. (port en sus). — Paris, Bonne Presse.

C'est avec un double plaisir que l'*Ami du Clergé* fait connaître à ses lecteurs la publication d'une biographie française d'une gloire française et langroise, Jeanne Mance, infirmière et apôtre, qui s'expatria au XVIIe siècle pour fonder et diriger un Hôtel-Dieu au Canada et se montrer l' « ange » protecteur de la colonie naissante de Villemarie, qui devait devenir la grande cité de Montréal.

Quel caractère admirable et quelle énergie virile ! Jeanne Mance n'a jamais été religieuse ; elle reste le modèle de la femme généreuse, fervente, active, pressée par ce goût de dévouement que tant de femmes portent en elles. Mais elle savait qu'il y a bien des chemins divers pour parvenir aux « collines éternelles » ; et elle était sûre que le sien était le meilleur, parce qu'il était celui que Dieu lui avait indiqué.

Deux figures se détachent près d'elle, dans son existence mouvementée et active : celle de Madame de Bullion, qui lui fournit les fonds pour fonder l'hôpital « au delà de Québec, plus avant dans les terres canadiennes, dans l'île de Montréal » ; et celle de Paul de Maisonneuve,

gouverneur de Montréal. Pendant près de trente ans, Maisonneuve et Jeanne Mance tracèrent le même sillon. Leurs noms, unis par la vie, ne peuvent pas se séparer ; ce fut, nous dit le biographe, une « union d'âmes toute féconde. »

Il serait trop long de retracer ici les luttes héroïques, les soucis d'argent, les contradictions de toutes sortes, auxquels Jeanne Mance et la petite colonie de Villemarie durent faire face à plusieurs reprises. Mais le présent livre renseignera admirablement le lecteur ; il dira aussi la force d'âme de l'animatrice que fut Jeanne Mance, et les marques de protection que Dieu ne lui ménagea pas. Le miracle lui-même vint au secours de cette femme admirable, qui n'hésita pas à traverser plusieurs fois l'Atlantique pour sauver ses œuvres et, avec elles, le prestige de la France et l'évangélisation de la colonie naissante.

Jeanne Mance, femme énergique, mais, avant tout, grande Française, et bientôt, espérons-le, grande Sainte !

Robert RUMILLY. — **Marguerite Bourgeoys**, *fondatrice de la Congrégation de Notre-Dame.* — In-8 de 248 p., 12 f. — **Paris, Spes.**

Cette vie, comme celle de Jeanne Mance, se rapporte aux débuts de Villemarie, la future Montréal du Canada. Aussi fera-t-on bien de ne point séparer les deux héroïnes, Jeanne la Langroise qui donna la première impulsion, Marguerite la Troyenne qui fut, dans la Nouvelle-France naissante, l'instigatrice d'une Congrégation de religieuses enseignantes, fondée sur le modèle des religieuses de Notre-Dame de S. Pierre Fourier. Et comme Jeanne, à laquelle une profonde amitié la liait, Marguerite connut les difficultés, les traverses de toutes sortes, avant d'aboutir au succès.

C'est à son second voyage en France que Jeanne Mance se trouva sur le bateau compagne de Marguerite Bourgeoys, quittant sa ville de Troyes, comme l'autre avait quitté sa ville de Langres, pour suivre une vocation impérieuse qui l'attirait vers le Canada. Mais tandis que Jeanne devait demeurer toujours laïque, la petite communauté d'enseignantes fondée par Marguerite devait évoluer vers la vie religieuse. C'est miracle qu'une pauvre femme, sans grande instruction, comme était Marguerite, ait pu, sans ressources et au milieu d'obstacles innombrables, fonder une Congrégation qui, ouverte pour la première fois dans une étable, tient en mains aujourd'hui, dans près de 150 maisons d'éducation, l'enseignement secondaire et supérieur au Canada. N'y a-t-il pas là un prodige humainement inexplicable ? Les négateurs du surnaturel auraient bien vite baptisé légendaires les faits étonnants de la vie de Marguerite Bourgeoys, si ces faits n'étaient rapportés avec l'abondance, la précision et l'authenticité d'un acte notarié. Certains détails feront la joie des amateurs de la chronique montréalaise ; mais ils passionneront les vrais Français qui, derrière la petite histoire, verront se profiler la grande histoire. C'est toujours celle du dévouement, de l'apostolat, de l'abnégation des enfants de la France, qui vont, à travers le monde, porter l'amour du Christ et étendre le royaume de Dieu !

J. GUICHARD, C. M. — **Saint Vincent de Paul esclave à Tunis.** — In-8 de 332 p., illustré, documents et cartes hors-texte, 30 f. — **Paris, Desclée.**

Singulière aventure que celle qu'une critique, qui a voulu simplement être impartiale, attribue à S. Vincent de Paul, pendant les deux années qui ont suivi son ordination ! D'après les nouveaux historiens, la jeunesse de Vincent de Paul, à l'encontre de tout ce qui avait été écrit jusqu'ici, n'aurait pas été exempte de fautes graves. Pour les cacher aux yeux de ses contemporains, le jeune prêtre aurait eu recours à une fugue, à une disparition qui aurait duré deux années. Il aurait expliqué cette absence prolongée en inventant de toutes pièces une fiction : le roman de son esclavage chez les Turcs. Dans la lettre où il a raconté sa prétendue captivité, il n'y aurait pas un mot de vrai. Ces pages auraient été composées, plus tard, sur la Côte d'Azur, et les faits qui y sont mentionnés seraient le produit d'une imagination féconde au service d'un jeune audacieux aux abois. Ecrasé par de lourdes dettes et insolvable, Vincent aurait évité — par ce jeu — les conséquences extrêmes de ses folles imprudences.

Les prêtres de la Mission ne pouvaient laisser passer de telles insinuations — nous employons à dessein ce mot, pour bien marquer que les preuves décisives font défaut aux « nouveaux historiens » de S. Vincent de Paul — sans chercher à rétablir à la fois la vérité historique et la sincérité de leur Fondateur. C'est le but du livre de M. J. Guichard. Nous espérons fermement qu'il mettra le point final à la pénible controverse.

La fameuse lettre en question a été écrite, après la captivité, du palais d'Avignon, à M. de Comet, son protecteur à Dax. Elle est suivie d'une deuxième écrite de Rome, au début de 1608. Vincent y raconte comment, revenant de Marseille, où il était allé recouvrer une créance, à Narbonne, il fut pris par « trois brigandins turcs » qui l'emmenèrent à Tunis, le vendirent comme esclave à un pêcheur, lequel le céda à un vieillard médecin spagirique, quelque peu alchimiste. Après la mort du médecin, Vincent passa par plusieurs mains pour échouer finalement en la possession d'un « renégat », nanti de trois femmes, dont l'une, touchée par le chant du captif, finit par obtenir que son mari revînt à la religion catholique et libérât le jeune prêtre. Les deux hommes revinrent en France, à Avignon, où le « vice-légat reçut publiquement le renégat, avec la larme à l'œil et le sanglot au gosier, dans l'église de S. Pierre. »

C'est d'Avignon que Vincent écrit à son protecteur une première fois : la lettre est du 24 juillet 1607. Vincent suivit à Rome le vice-légat Mgr Montorio et, vraisemblablement en raison d'une affaire politique, rentra à Paris au début de 1609.

On ne voit pas *a priori* pourquoi la sincérité des lettres à M. de Comet pourrait être mise en doute. Un des « nouveaux historiens », M. P. Grandchamp, se pose la question : « A la suite de quels incidents Vincent fut-il amené à cacher ce qu'il avait fait durant les deux années qui nous occupent ? » Et il répond d'abord : « *On ne le saura probablement jamais, et nous nous garderons d'émettre des suppositions à ce sujet, dans l'impossibilité où nous sommes de les étayer par quoi que ce soit de précis.* » Ce qui ne l'empêche pas de conclure à la page suivante : « La relation du prétendu esclavage à Tunis n'a donc eu pour but, nous le répétons, *que de masquer une faute d'adolescent sans ressources, remuant, agité, comme l'étaient beaucoup de jeunes prêtres de ce siècle turbulent.* »

On voit par là que l'attaque se condamne elle-même.

Néanmoins M. Guichard réfute l'accusation en la reprenant dans tous ses détails et sous tous ses aspects.

Son étude se divise en trois parties.

Tout d'abord, elle fait la *critique interne* du récit de S. Vincent de Paul sur sa captivité et montre que, loin de renfermer des détails invraisemblables, il est corroboré par les données historiques mêmes qui l'encadrent.

Ensuite, la *critique externe* apporte une lumière nouvelle. Nous possédons, en effet, d'autres lettres de S. Vincent, dont le témoignage confirme la véracité de ce récit : ou bien alors il faut tout rejeter en bloc. De plus, dans la vie et les écrits du Saint, malgré le silence absolu qu'il entend garder sur ces deux années de sa jeunesse, on peut cependant trouver des affirmations — inconscientes et involontaires — soit sur le fait de la captivité, soit sur des événements qui n'ont pu lui arriver qu'en Afrique, soit encore sur une manière de parler qui laisse deviner un séjour en Barbarie. Si, pris isolément, chacun de ces traits, jaillis de la bouche ou de la plume du Saint, n'engendre pas une certitude absolue, l'ensemble ne laisse pas de produire sur l'esprit une profonde impression et, en tout cas, fait évanouir la prétention de

l'oubli complet de la Barbarie, attribué par quelques-uns à Vincent.

Enfin, dans la troisième partie, l'auteur fait la critique des objections, des opinions qui s'opposent à ses conclusions. Un seul argument sérieux en faveur de la thèse adverse paraît se dégager de toutes ces discussions. C'est « le silence qu'a gardé S. Vincent pendant toute sa vie sur sa captivité en Barbarie, l'étonnement qu'il marqua lorsqu'il apprit que la lettre où il racontait ces événements avait été retrouvée, les efforts qu'il déploya pour rentrer en possession de cette pièce » (p. 187).

M. Guichard pense résoudre la difficulté. Il y voit trois choses :

1° La résolution inébranlable prise par Vincent de garder le silence absolu sur sa captivité ; c'est un fait que rien ne peut infirmer.

2° La réclamation pressante pour rentrer en possession des lettres retrouvées deux ans avant sa mort. Cette insistance n'a pas d'autre but que la destruction des deux lettres à M. de Comet. Ayant résolu de garder le secret, il ne veut laisser derrière lui aucune trace.

3° Mais alors, pourquoi brûler ces actes de jeunesse ? pourquoi les anéantir ? pourquoi le silence et le secret ?

C'est là que gît toute la difficulté... On ne peut la résoudre directement et de façon absolument décisive, puisqu'il est impossible de scruter les desseins intimes d'une âme. Mais toute la conduite de S. Vincent de Paul, détruisant par ailleurs systématiquement toute pièce pouvant servir à l'exaltation de sa vertu, de son courage, de son influence, semble indiquer que, là encore, on n'a pas « à recourir à d'autre mystère qu'à celui de la perfection de son inconcevable humilité » (p. 200).

Quoi qu'il en soit, l'auteur a surabondamment atteint son but : convaincre ses lecteurs « que la thèse de la nonsincérité de la lettre de S. Vincent de Paul souffre des difficultés insurmontables et que la preuve n'en est pas encore faite » (p. 9).

Lucien Misermont, C. M. — Le Bienh. Pierre-René Rogue, *Prêtre de la Mission, Directeur de Grand Séminaire, confesseur de la foi, martyr du refus des serments pendant la Révolution.* **— In-8 de xvi-286 p., 25 f. — Paris, Gabalda.**

C'est à dessein que M. Misermont donne à son héros le titre de « martyr du refus *des serments* pendant la Révolution. » Le Bienh. Rogue refusa nettement *tous* ces serments. Aussi, pour le présenter sous son vrai jour, — et l'on peut dire que c'est là l'intérêt majeur du livre, — l'auteur résume, en le suivant pas à pas, la grave question du serment de Liberté-Egalité.

La troisième formule de ce serment (3 septembre 1792) est censée adaptée à tous les citoyens : « Je jure d'être fidèle à la Nation, de maintenir de tout mon pouvoir la liberté, l'égalité, la sûreté des personnes et des propriétés et *de mourir, s'il le faut, pour l'exécution de la loi.* » Mais en fait, les anciens membres des Congrégations supprimées devaient prêter la seconde formule (15 août 1792), à titre de pensionnaires de l'Etat : « Je jure d'être fidèle à la Nation et de maintenir la liberté et l'égalité, ou *de mourir en les défendant.* » (P. 159).

Ce serment, dont le refus était puni de la déportation, puis de la mort, était-il licite ? Voici ce qu'écrit M. Misermont :

« Une faible minorité du clergé de France, sous les deux chefs M. Emery, supérieur de Saint-Sulpice, et Mgr de la Luzerne, évêque de Langres, plus tard cardinal, considéra le serment de Liberté-Egalité dans le sens strictement littéral des mots, le tint pour licite et le prêta. Pie VI ne put jamais admettre cette interprétation.

« La quasi unanimité de l'épiscopat et la grande majorité du clergé considérèrent plutôt, dans le serment, l'intention du législateur, y virent une simple variante de l'ancien serment débarrassé de la mention de fidélité au roi, et le refusèrent. Un certain nombre de prêtres qui l'avaient prêté de bonne foi et sur les instances de quelques meneurs, apprenant les directives de Pie VI, se hâtèrent de le rétracter et les jureurs restèrent une infime minorité. » (P. 160-161).

En rappelant ces faits historiques, M. M. ne nous apprend rien de nouveau. Ce qui est nouveau dans son ouvrage, ce sont les conséquences que la S. C. des Rites a tirées du refus du serment au point de vue de la canonisation comme martyrs des personnages mis à mort pour le motif du refus de ce serment.

« Pour bien expliquer les choses, nous dit M. M., il faut remonter un peu plus haut. La Cause des bienheureuses Filles de la Charité d'Arras, mortes pour refus du serment de Liberté-Egalité, et celle des bienheureuses Ursulines de Valenciennes, condamnées comme émigrées rentrées, disait la première partie de la sentence, en réalité pour avoir rouvert leurs écoles chrétiennes sous la protection des Autrichiens, maîtres de Valenciennes, avaient été unies, à la fin des deux procès informatifs, faits séparément pour chaque groupe et indépendants l'un de l'autre.

« La sentence de mort des Ursulines semblait donc les frapper parce que et comme émigrées rentrées. La Congrégation des Rites hésita, après la première réunion, dite Congrégation antépréparatoire, à poursuivre une cause qui paraissait politique à plusieurs consulteurs. Le préfet, cardinal Vico, et le promoteur de la Foi, Mgr Mariani, pressèrent la Postulation des Filles de la Charité d'Arras de séparer elle-même les deux Causes et de ne demander la Congrégation préparatoire que pour les quatre Filles de la Charité d'Arras-Cambrai, sans quoi ils ne répondaient de rien. »

Le Supérieur Général de la Congrégation de la Mission ne put se résoudre à demander cette séparation. La Congrégation préparatoire se tint donc, le mardi 13 février 1917, pour les deux Causes restées unies et... elle fut suspensive !

« A peine ce résultat eut-il été connu, continue M. M., que des articles d'une violence inouïe parurent dans trois revues pour défendre la licéité du serment de Liberté-Egalité, malgré les directions très nettes de Pie VI, et pour attaquer le motif juridique de la mort glorieuse des quatre Filles de la Charité d'Arras, martyrisées à Cambrai. Les auteurs, mal renseignés, croyaient que le vote suspensif de la Congrégation préparatoire de février 1917 avait pour objet principal le serment de Liberté-Egalité, et ils ne gardaient aucune mesure. Les articles étaient envoyés directement à Rome, où ils firent d'abord une certaine impression. »

Mais, en somme, ces articles « déplurent beaucoup à Benoît XV, au cardinal Vico, à Mgr Mariani et à beaucoup d'autres : cardinaux, prélats officiers des Rites, consulteurs, en particulier aux cardinaux Billot et Giustini... *On me défendit de répliquer dans les revues.* Cependant on voulait une réponse. *On me demanda de l'envoyer directement à Rome.* Elle comprit deux *in-quarto* de 132 à 198 pages, intitulés, le premier : *Pie VI et le serment de Liberté-Egalité (mise à point de quelques assertions controversées). De Juramento Libertatis et Æqualitatis, formalis Martyrii causa adæquata ;* le deuxième : *Les Evêques et le Clergé de France contre le Serment de Liberté-Egalité...*

« Entre temps, des travaux spéciaux, faits par la Vice-Postulation, avaient convaincu Benoît XV et la Congrégation des Rites qu'il n'y avait rien de politique dans la condamnation des bienheureuses Ursulines de Valenciennes et les deux Causes, malgré l'échec retentissant de la première préparatoire, restèrent unies... Le décret du Martyre fut donné le 6 juillet 1919. Pour les Ursulines, le côté politique était tout à fait exclu ; pour les Filles de la Charité d'Arras-Cambrai, le refus du serment de Liberté-Egalité était solennellement proclamé motif vrai ou cause formelle du martyre. Ce qui fait le martyre, nul ne l'ignore, c'est la cause. Les cardinaux Giustini et Billot, ainsi que le P. Ojetti, à la prière du cardinal Billot, avaient pris particulièrement à cœur la défense des deux Causes. »

Pour le même motif..., les Bienheureuses martyres d'Orange furent, elles aussi, solennellement placées sur les autels par Pie XI, en 1925 : « Toutes, dit le Pontife